LE 'PRINCIPE' DE LA LECTURE HEIDEGGERIENNE DE PARMÉNIDE*
(Parmenides, GA, 54)

> Le dialogue avec Parménide ne trouve pas de fin. (...) Mais ce (...) n'est pas un défaut. C'est le signe de l'Illimité qui préserve, en lui-même et pour la pensée qui revient vers lui, la possibilité d'une mutation du destin. (HEIDEGGER, *Moïra*.)

A partir d'où Heidegger lit-il Parménide dans le *Parmenides*[1]? Posée ainsi, la question est évidemment indéterminée. Mais c'est bien ce qu'elle doit être si elle veut prétendre interroger la démarche du *Parmenides* dans toute son amplitude. Pour ne formuler que les deux extrêmes de son champ: "A partir d'où ... ?", cela doit certes demander: dans quel fragment, vers ou mot de Parménide Heidegger voit-il le motif, le 'commencement' déterminant du *Poème*? Mais cela doit – ou du moins devrait – demander aussi bien: dans l'horizon de quelle tâche, en répondant à quel χρή, à quel "Il faut", Heidegger lit-il Parménide?

Pour m'aventurer à faire quelques pas sur le chemin – déroutant à souhait – où cette question m'engage, je procèderai selon trois étapes, en recourant successivement à trois types de démarche. Dans la première, sans aller jusqu'à 'ram-

* La présente étude reproduit sous une forme plus développée la communication faite le 17 Janvier 1986 au *Centre de Recherches sur la Pensée Antique* (Université de Paris-Sorbonne).

1. *Parmenides*, publié seulement en 1982 dans la *Gesamtausgabe*, est un cours prononcé par Heidegger en hiver 1942-1943 – au moment donc où se déroulait la bataille de Stalingrad. – Pour éviter des confusions, je me réfèrerai à ce volume en recourant à la forme allemande de son titre.

per dans les phrases', je chercherai à me tenir au ras des énoncés et de leurs enchaînements, avec le but de dégager à ce niveau l'essentiel de l'itinéraire du *Parmenides* et de relever les principales objections auxquelles cet itinéraire est exposé quand on le suit à ce niveau-là; dans la seconde, reprenant quelques-uns des pas décisifs de cet itinéraire, je tenterai, pour échapper aux objections soulevées, de les suivre, non plus sur le plan des propositions mais dans l'espace des phénomènes; quand les phénomènes mettront fin à la possibilité d'avancer ainsi grâce à eux, je me donnerai, dans la troisième et dernière étape, la liberté de recourir, pour avancer quand même encore, à une 'supposition'.

I

Parménide? Comme le remarque – en passant – son premier commentateur français[2], "ce cours parle en fait très peu du 'poème' de Parménide". Cela mérite bien pourtant que l'on s'y arrête.

Les premières leçons promettent expressément une traduction et une interprétation au moins relativement complète du *Poème*. Or, au terme des 250 pages du livre, alors qu'on aura vu Heidegger recourir largement aux textes d'Homère, d'Hésiode, de Pindare, de Sophocle, de Platon, pour ce qui concerne Parménide, on n'aura vu traduits que les vers 22 à 32 du premier fragment, et de ces onze vers, seulement deux mots au fond seront interprétés: la θεά (la "déesse") et – de la façon de loin la plus développée – l' 'Αλήθεια (la "Vérité").

Qu'est-ce qui a dévié ainsi la démarche de Heidegger? Qu'est-ce qui l'a amené à rétrécir à ce point sa visée initiale?

2. J. GREISCH, *La déesse vérité*, dans l'ouvrage collectif *La Vérité*, Beauchesne, Neuchâtel, 1983, p. 45.

S'agit-il d'une simple mésaventure arrivée à la composition d'un cours visiblement rédigé à mesure qu'il était prononcé? L'explication essentielle est d'un autre ordre et se confond avec ce qui constitue le premier de tous les enseignements de ce cours. La leçon que le lecteur, aussi 'heideggerien' qu'il soit, pourra difficilement ne pas se voir imposer par lui, leçon par laquelle il risque même fort de se voir submergé, est en effet la suivante: ce qui appelle la pensée heideggerienne sous le nom d'*Alètheia* est chargé d'une richesse telle et se tient dans une distance telle que, dès l'instant où Heidegger se livrera sans réserve – comme il le fera avec ce cours précisément – à la tentative d'y conduire le lecteur, il se trouvera par là confronté à une tâche pour laquelle 250 pages seront loin d'être assez.

Or l'*Alètheia* – qu'est-ce sinon l'illimité nommé dans les lignes que nous avons citées en exergue? Ce n'est pas un rétrécissement, une limitation, mais au contraire un extrême élargissement, une extrême dé-limitation, qu'il faut voir dans la démarche du *Parmenides*. Mais c'est dévier, puisqu'il s'agit pour le moment de se tenir au ras du texte. A ce niveau, une objection s'impose manifestement: en déplaçant à ce point sa visée, ce cours ne perd-il pas le droit de porter son titre? L'éditeur (le titre est de lui) est ici hors de cause, puisque dans la conclusion de Heidegger lui-même, on lit bien: "Pour ce cours, il ne s'agissait que de renvoyer seulement au domaine à partir d'où la parole de Parménide parle"[3]. Donc, le site "à partir d'où...", uniquement, mais celui de Parménide quand même.

Comment cette dernière affirmation est-elle justifiée dans le *Parmenides*? Fort mal. Si mal qu'à la place d'une justification on trouve une énorme faille logique.

3. *Parmenides*, p. 242. Traduit par nous-même, ainsi que toutes les citations de cet ouvrage qui suivent.

En effet, quand on considère par quoi la démarche du *Parmenides* est amenée à concentrer tout son effort sur le nom d'*Alètheia*, on voit aisément que ce n'est par rien d'autre, par rien de moins que l'identification, aussi stricte qu'étrange, de la θεά du vers 22 à l' 'Αλήθεια du vers 29. Identification étrange *parce que* stricte. Car il ne s'agit pas de se borner à affirmer entre la "déesse" et l'*Alètheia* un lien analogue à celui qu'il y a par exemple entre Artémis et la chasse, pour placer ainsi simplement l'*Alètheia* dans la proximité et sous la protection de la *théa*. Il s'agit d'aller jusqu'à affirmer en toute rigueur: "l''Αλήθεια elle-même est cette déesse"[4]. Aussi s'agit-il de tout autre chose ici que d'estimer, avec Wilhelm Jäger, que Parménide met dans "la bouche de la déesse" la vérité philosophique qu'il va proclamer pour en faire reconnaître "l'origine divine"[5]. Il s'agit, tout à l'inverse, de mettre le divin dans la 'bouche' de l'*Alètheia*: de le laisser apparaître dans son abîme. Ce n'est pas une divinisation de la vérité philosophique que dit cette identification mais une 'aléthéisation' – que l'*Alètheia* pardonne une telle façon de parler – du divin. Mais c'est encore dévier. Ce qui importe pour le moment, c'est la conséquence immédiate de cette identification pour la démarche du *Parmenides*. Si la déesse qui fera dire à Parménide tout ce qu'il dira n'est autre que l'*Alètheia*, alors il en résulte évidemment que la première tâche d'une lecture du *Poème* doit être de parvenir à voir ce que ce mot *Alètheia* – ce que ce nom de "déesse", par voie de conséquence – nomme ici.

Voilà bien un renversement complet de la manière habituelle d'aborder le texte de Parménide. La demeure de la déesse, le voyage vers elle – commencer par écarter tout cela comme une plus ou moins poétique allégorie? La portée,

4. *Ibid.*, p. 7.

5. W. JAEGER, *A la naissance de la théologie*, Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 103.

le rang de ce qui est dit là n'est pas égal seulement, il est plus élevé encore que le rang de tout ce que dit (la μοῖρα exceptée ...) le reste du *Poème*. Comment en effet Parménide pourrait-il se trouver placé, non devant le monde qui tient le regard des Grecs non-penseurs mais devant le pur ἐόν (le pur 'étant') ou devant les purs δοκοῦντα (les purs 'paraissants'), si sa pensée ne regardait pas purement à partir du domaine de l'*Alètheia*? Si donc elle n'était pas parvenue jusqu'à lui d'abord? Mais c'est dévier de nouveau, et beaucoup trop. Car la question à laquelle on reste rivé, est toujours: comment est justifiée dans le *Parmenides* cette identification, si radicalement décisive pour sa démarche, de la *théa* et de l'*Alètheia*? Or voici ce qu'on trouve à ce sujet. Après avoir lu les vers correspondants du premier fragment, Heidegger s'arrête: "Qui est cette déesse? La réponse, que nous posons par anticipation, ce n'est que le tout du *Poème didactique* qui la donne. Cette déesse est la déesse 'Vérité' "[6], "la déesse *Alètheia*"[7]. Or étant donné que le cours se termine sans avoir dépassé les quelques vers du premier fragment, il en résulte que cette identification sur laquelle tout reposera, reste jusqu'au bout ce que, selon son propre aveu, elle était au départ: une affirmation "sans preuve"[8] aucune.

Dès lors, comment soustraire le *Parmenides* au reproche de rester bâti sur un pur arbitraire? En comblant cette énorme faille de la démonstration par des textes où Heidegger commente sinon ce "tout" du *Poème* du moins quelques-uns de ses vers les plus importants?

Ce serait se leurrer. Car la condition première pour que cela revienne à vraiment combler la lacune en question, à établir autrement dit que Heidegger a de bonnes raisons d'affirmer que le *Poème* est dicté par l'*Alètheia*, serait manifes-

6. *Parmenides*, p. 7.
7. *Ibid*, p. 15.
8. *Ibid*.

tement d'avoir appris déjà ce qu'il entend par ce mot. C'est-à-dire d'avoir déjà derrière soi l'itinéraire que j'ai précisément devant moi avec le *Parmenides*. Mais pour pouvoir s'engager sérieusement dans cet itinéraire, pour pouvoir en tous cas inviter l'historien de Parménide à se donner la peine de s'y engager ainsi, ne reste-t-il pas toujours à soustraire cet itinéraire à l'objection d'arbitraire dont on vient de reconnaître le bien-fondé et la gravité? En effet. Mais pour parvenir à l'y soustraire, c'est visiblement un repli qu'il faut opérer. Repli consistant à renoncer à soutenir que le domaine vers où l'itinéraire du *Parmenides* cherche à mener est bien le domaine à partir d'où parle Parménide: à laisser donc ouverte la possibilité que le Parménide vu par le *Parmenides*, n'ait rien à voir avec le Parménide historique.

Voilà une étrange manière, dira-t-on, de demander à l'historien de Parménide de prendre le *Parmenides* au sérieux. Un tel repli ne tend-il pas à reconnaître déjà que ce livre est hors d'état de le concerner? La réponse ne peut être pour le moment qu'une question: tenter de suivre l'itinéraire du *Parmenides* sans se préoccuper de savoir s'il le concerne en tant qu'historien de Parménide, ne serait-ce pas, de la part de l'historien, la meilleure manière de s'y prendre pour laisser à cet itinéraire la possibilité de le mener assez loin pour lui montrer à quel point il le concerne au contraire? Ce premier repli suffira-t-il pour soustraire cet itinéraire à la pression paralysante des objections d'arbitraire? On verra bien.

Regardons donc cet itinéraire par où le *Parmenides* cherche à accéder au domaine de l'*Alètheia* – domaine en lequel, à tort ou à raison (cette réserve sera désormais toujours sous-entendue), il voit la demeure de la déesse qui fait parler Parménide. Par quelle voie le *Parmenides* tente-t-il de refaire le fabuleux voyage du début du *Poème*?

La réponse ressort de tous les titres de la table des matières: par le voie de la traduction du mot *alètheia*. Réponse qui n'a rien d'une provocation. Car la traduction se montre à

Heidegger non pas seulement avec son sens habituel, mais aussi et surtout avec un sens qui lui donne le rang d'une démarche de pensée on ne peut plus essentielle et donc on ne peut plus difficile. Traduire, pour Heidegger, ce n'est pas se borner à substituer au mot étranger le mot correspondant (ou jugé tel) de sa propre langue; c'est se laisser d'abord *tra*-duire, se laisser trans-porter dans le domaine à partir d'où le mot à traduire parle.

Reste que la traduction en ce sens essentiel suppose bien quelque chose de la traduction au sens habituel – sans quoi on resterait manifestement placé devant des lettres muettes. Aussi la première démarche à faire sera-t-elle de rendre le mot *alètheia* par un mot allemand. Mais cette opération, une double décision – l'une aussi capitale que l'autre – l'arrachera à toute banalité. La décision, d'une part, de se refuser la liberté de s'en remettre aux Romains lisant les Grecs, de s'interdire donc de traduire *alètheia* par *veritas*, et par suite par "vérité", *Wahrheit*, *truth*; la décision, d'autre part, de s'astreindre, en traduisant, à suivre aussi rigoureusement que possible les lettres du mot. Ce qui donne en allemand:

'Αλήθεια = *Unverborgenheit*

Or ce mot *Unverborgenheit*, résultat de la traduction au premier sens, devient pour le *Parmenides* un mot tra-duisant au second sens: un mot "traducteur". Et il le devient en donnant à Heidegger *quatre* "indications directrices". Mais ici, une digression s'impose.

Unverborgenheit – c'est-à-dire *Verborgenheit*, *verborgen*, *verbergen*, *bergen* (puisque c'est de là que ce mot est dérivé): comment le traduire en français? Comment le traduire dans le *Parmenides*, où la difficulté prend une forme spécifique, essentiellement plus contraignante que dans n'importe quel autre texte heideggerien, étant donné que c'est dans et par sa *littéralité* que ce mot *Unverborgenheit* ne cessera d'être pris pour appui? Pour aujourd'hui, il faut préférer capituler: je garderai le mot allemand. Et pour ne pas exclure par là ceux

pour qui l'allemand est tout à fait étranger, je commencerai par faire suivre ce mot (et continuerai à le faire un certain nombre de fois) par un néologisme formé à partir du verbe grec κρύπτω. En vous demandant toutefois de faire un effort dans deux sens. Il importera, d'une part – et là, c'est demander un gros effort –, d'écouter le verbe *crypter*, le substantif *cryptation* ou *crypture*, le participe *crypté*, etc., comme si ces mots, au lieu d'être de bizarres néologismes formés maintenant par moi, étaient au contraire aussi courants en français que l'est, depuis les années suivant la première guerre mondiale, le verbe *décrypter*, ou comme l'est, depuis bien plus longtemps, le substantif la *crypte*; d'autre part, d'écouter ces néologismes comme ayant un champ sémantique ouvert au point de pouvoir dire tout ce que dit le mot allemand *verbergen* précisément, c'est-à-dire tout ce que disent ou peuvent dire les mots français suivants: cacher, dissimuler, occulter, travestir, retirer, céler, recéler, garder, abriter. Vous demander d'y parvenir pour de bon, serait évidemment vous demander l'impossible, notre rapport à notre langue n'étant pas à nos ordres. Mais pour que l'essentiel passe (l'essentiel du moins de ce qui peut passer ici), il suffira que vous consentiez à faire un *effort* dans le sens de la violence demandée.

Cela dit (et, encore une fois, sans donner cet expédient pour une traduction), revenons maintenant sur les quatre indications directrices du mot traducteur *Un-verborgenheit* (non-crypture) auxquelles la démarche du *Parmenides* se confiera désormais. ("Crypture", cela est formé et doit sonner d'une façon analogue à "déchirure", "fêlure", "ouverture", etc.).

Pour les deux premières indications directrices, il est impossible de faire mieux que de donner la parole à Heidegger lui-même. Voici – si l'on se permet d'abréger parfois ou même de faire du collage – ce qu'on lit dans le *Parmenides*:

"En premier lieu, avec le mot '*Un-verborgenheit*' ('non-

crypture') nous sommes renvoyés à quelque chose comme '*Verborgenheit*' ('crypture'). Qu'est cela qui avec la '*Unverborgenheit*' ('noncrypture') se trouve d'abord *verborgen* (crypté) ici; qui est celui qui *verbirgt* (crypte) et comment le *Verbergen* (le crypter) a lieu; quand et où et pour qui il y a *Verborgenheit* (crypture)? Tout cela reste indéterminé. Non pas maintenant et pour nous seulement, pour nous qui, mis par la traduction à l'attache du mot '*Unverborgenheit*' ('noncrypture'), tentons de mettre la pensée sur la trace de l''Αλήθεια; ce que l'on vient d'effleurer concernant la *Verborgenheit* (la crypture) reste indéterminé, reste même sans être interrogé également chez les Grecs, et même chez eux précisément. Ce qu'ils expérimentent et nomment proprement dans leur mot, est la *Unverborgenheit* (la noncrypture) seulement. Pourtant, l'indication qui nous dirige sur la *Verborgenheit* et le *Verbergen* (sur la crypture et le crypter), nous donne maintenant un plus clair domaine d'expérience. Car de quelque façon, nous connaissons bien quelque chose de tel que *Verbergen* et *Verborgenheit*. Nous le connaissons comme enveloppement ou voilement, comme un *recouvrir*, mais aussi sous les formes du *garder*, du *protéger*, de la réserve. Nous connaissons la *Verbergung* (la cryptation) sous les multiples figures du *fermer* et de la réclusion"[9], mais aussi "comme un *garder* originaire, tel celui de la source, qui ne sourd qu'aussi longtemps qu'elle garde dejà"[10]. "A partir de ces modes de la *Verborgenheit* et de la *Verbergung* (de la cryptation), la '*Un-verborgenheit*' (la 'non-crypture') acquiert aussitôt des traits plus distincts. Le domaine du '*Verborgen-Unverborgen*' (du 'crypté-noncrypté'), si nous ne nous abusons pas nous-mêmes, nous est même immédiatement plus familier et plus accessible que ce que nous disent les titres pourtant courants de *veritas* et 'vérité'. A y regarder avec rigueur, par ce mot 'vérité' nous ne pouvons rien penser, et pouvons moins encore nous représenter quelque chose 'intuitivement'. Pour donner à ce mot une signification, nous devons au contraire aussitôt appeler à l'aide, en l'empruntant quelque part, une 'définition' de la vérité.

9. *Parmenides*, p. 19.
10. *Id.*, p. 22.

C'est une réflexion spéciale qu'il nous faut opérer d'abord pour nous établir dans le domaine de signification du mot 'vérité'. '*Unverborgenheit*' par contre nous parle d'emblée autrement, même si là aussi c'est à tâtons et mal assurés d'abord que nous cherchons à saisir ce qui est visé ici exactement''[11].

"Le second trait vers où le mot traducteur Un-*verborgenheit* (*non*-crypture) nous renvoie, est cette chose frappante que les Grecs pensent dans l'essence de la vérité, quelque chose comme un enlèvement ou une élimination ou une annihilation de la *Verborgenheit*. Par suite de cette négation de la *Verborgenheit*, la vérité est pour les Grecs pour ainsi dire quelque chose de 'négatif'. Par là vient au jour un fait surprenant, vers lequel le mot courant *Wahrheit* (de même que *veritas* et 'vérité'), dépourvu de négation, nous barre tout accès. Quant à savoir ce que le préfixe 'ἀ-' et '*un*-' ('non-') dans les mots ἀ-λήθεια et '*Unverborgenheit*' signifie exactement, c'est ce qui est d'abord aussi peu décidé et fondé que la signification de la *Verborgenheit* qui par ce préfixe se trouve écartée et 'niée'. La seule chose que nous voyons clairement d'abord, c'est que l'essence de la vérité comme *Unverborgenheit* (noncrypture) est de quelque manière en opposition avec la *Verborgenheit* (la crypture). La *Unverborgenheit*, semble-t-il bien en effet, se trouve avec la *Verborgenheit* dans un 'conflit', dans un 'litige' dont l'essence reste pour nous le point litigieux''[12].

Voilà pour les deux premières indications directrices. En ce qui concerne la troisième et surtout la quatrième, il faudra se résigner à les caractériser d'une manière incomparablement moins exhaustive.

L'enseignement où auront mené (dans la partie introductive du volume) les deux premières "indications directrices'' du mot *Unverborgenheit* (noncrypture), constitue pour le *Par-*

11. *Ibid.*, p. 19.
12. *Ibid.*, p. 23.

menides la base de départ. Avec elle, le point d'arrivée, le site à approcher plutôt, n'est certes pas à la portée de la main. Il se laisse pourtant au moins formuler déjà. D'une part, il s'agira – dans la partie répondant à la troisième "indication directrice" (partie qui occupe environ deux tiers du volume) – de parvenir à voir *quels* sont, parmi les différents modes possibles de la *Verbergung* (de la cryptation), du "conflit" et de la *Unverborgenheit*, ceux qui caractérisent l'Alètheia expérimentée par les Grecs. Tâche qui aboutira, au terme d'un long et sinueux itinéraire, à voir cette *Verbergung*-là se déterminer comme *entziehende Verbergung*, comme cryptation "retirante"; donc à voir, par là même, le *entbergen* (le 'décrypter') propre à la *Unverborgenheit* se déterminer comme un *retenir*, comme un *sauver* – un *sauver* de ou *contre* la *Verbergung* précisément. Or à partir de là, c'est la question faisant passer à la quatrième indication directrice qui se laisse formuler: "que doit donc être la *Unverborgenheit* elle-même pour pouvoir régner comme ce qui abrite et sauve"[13]?

S'apprêter à suivre la démarche du *Parmenides* (celle de sa dernière partie) qui est destinée à répondre à cette question-là? S'il est déjà bien difficile de parvenir à voir le domaine de la *Unverborgenheit* se montrer comme celui d'un "*Ouvert*" et d'un "*Libre*" (c'est sous ces deux noms en effet que ce domaine s'ouvrira ici à la démarche du *Parmenides*): n'est-il pas démesurément difficile de voir cet Ouvert et ce Libre – l'"abîme" de ce Libre – en venir à régner avec une puissance *bergend*, avec une puissance "abritante"?

Laissons donc cette étape finale dans le silence et revenons en arrière. Quand on regarde le mouvement par où le domaine du *Verborgen-Unverborgen* (du crypté-noncrypté) va en déterminant progressivement disons son architecture, il saute aux yeux que cette détermination va de pair avec un changement toujours plus radical du *rang* de ce domaine: alors qu'au

13. *Parmenides*, p. 200.

départ, celui-ci n'aura apparu qu'avec le statut incertain de quelque chose comme moments ou caractères fuyants de l'étant, il finira par se montrer comme la dimension qui porte et détermine l'étant dans son être même: qui fait ce par où l'étant est étant. Autrement dit: l'*Alètheia* finira par se montrer comme n'étant rien de moins que l'Être même – que "l'Être tel qu'il est expérimenté par les Grecs"[14]. Ce qui revient à dire que l'être de l'étant, lui, se montrera ainsi:

être = *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-währen*[15]

Comment traduire? Ici encore, il faut préférer capituler. On voit mal comment sauver la richesse de cette 'formule' sans en perdre la secourable vigueur[16]. S'il fallait s'y essayer

14. *Parmenides*, notamment pp. 89-90.

15. Sous cette forme ramassée, cette détermination ne se trouve pas dans le *Parmenides*. Implicitement pourtant, elle y est bien. De plus, on la trouve (à cette différence près que, d'une part, à la place de "*Unverborgenheit*" on lit "*Entbergung*" – "décryptation" – et que, d'autre part, Heidegger ne met pas de tirets) dans *Alètheia* justement (*Vorträge und Aufsätze*, 1954, p. 277), essai qui non seulement date de la même époque que le *Parmenides*, mais où Heidegger est même visiblement allé jusqu'à recopier des alinéas entiers de ce cours. Sous une forme à peine modifiée, cette détermination capitale est reprise par la conférence sur *Hegel und die Griechen:* "(...) *das Sein im griechischen Sinne, das* εἶναι (...) *dessen eigenes Wesen* (...) *ist* (...) *das Anwesen, d.h. das aus der Verborgenheit* her *in die Unverborgenheit* vor-*Währen*" (*Wegm.*, 1978, p. 435). "(...) l'être au sens grec, l'εἶναι (... dont) l'essence propre (...) est la présence, c'est-à-dire le *aus der Verborgenheit*" etc. (La traduction française de J. Beaufret et de D. Janicaud prend le parti de rendre cette formulation d'une manière qui renonce entièrement à sauver ce qui, ici, nous importe essentiellement, c'est-à-dire sa concise vigueur (cf. *Hegel et les Grecs*, dans *Questions II*, Gallimard, 1968, p. 63).

16. A l'intention de ceux pour qui l'allemand est muet, précisons le sens principal des prépositions *aus, in, vor,* et de l'adverbe *her*:

quand même, une traduction à peu près littérale donnerait (en conservant l'expédient adopté tout à l'heure pour la *Verbergung* et la *Unverborgenheit*):

être = "demeurer-hors-de-la-Cryptation-
en-avant-dans-la-Noncryptyre"[17]

Le mouvement où la troisième indication directrice entraînera le *Parmenides*, il est vrai, ne s'arrêtera pas là. Puisque ce domaine de la *Verbergung-Unverborgenheit*, il s'agira de le laisser aller jusqu'à se montrer, jusqu'à se laisser pressentir en tout cas, comme un domaine divin: comme ce d'où le divin grec reçoit son essence même. Oui, l'*Alètheia* regardée par Heidegger *est* 'déesse'.

Mais si c'est bien jusque-là que va le *Parmenides*, le présent exposé ne poussera pas l' aberration jusqu'à essayer de l'y suivre. Ce à quoi il limitera et concentrera tout son effort, sera de tenter de suivre la démarche qui le mène justement là:

être = *aus-der-Verbergung-her-in-die-*
Unverborgenheit-vor-währen

Limitation qui, à coup sûr, est propre à s'attirer le reproche de passer sous silence bien des richesses de ce livre: de manquer de faire voir comment sa tentative pour accéder à ce domaine qui porte le regard grec, est intimement liée à l'effort visant à se libérer de l'emprise du regard romain, autrement dit de manquer de montrer l'ampleur de la contre-offensive

aus: hors de; *in* (avec l'accus.): dans (au sens de "lieu où l'on va"); *vor*: devant; *her*: vers ici, de ce côté-ci (se traduit souvent par un verbe: venir, approcher, apporter, amener).

17. Il importe de préciser: en faisant dire au verbe *währen* un 'd'où' et un 'vers où', Heidegger ne fait guère moins de violence à la langue allemande que cette traduction n'en fait à la langue française en faisant parler ainsi le verbe *demeurer*. N'est-ce pas dans *cette* 'violence' précisément que l' essentiel se tient?

que le *Parmenides* poursuit contre ce qu'il appelle l'offensive de la "romanisation du grec"[18]; de manquer, en particulier et surtout, de faire voir l'importance de l'effort visant à libérer le ψευδές ou le ψεῦδος grec de la traduction, romaine, par *faux* et par *fausseté* – visant à laisser ces mots grecs parler, non à partir du domaine "impérial du commandement" (domaine que le *Parmenides* s'attache à faire voir comme constituant justement le domaine déterminant de l'existence romaine), mais à partir du domaine, grec précisément, de la *Verborgenheit-Unverborgenheit*, bref à entendre le ψεῦδος comme signifiant non pas "fausseté" mais *verstellende Verbergung*, cryptation "dissimulante"; de manquer, plus généralement et plus gravement encore, de laisser voir comment la démarche où la troisième "indication directrice" mène le *Parmenides* vise à laisser l'opposition, la "contrariété" de 'vérité' - 'non-vérité' apparaître non pas seulement comme essentiellement mobile, mais comme constituant le domaine des mutations qui font la trame même, voilée mais déterminante, de l'histoire de l'Occident comme tel. Mais inutile de continuer. Pour voir l'ampleur de ce que, du *Parmenides*, je passerai sous silence, il suffira d'avoir parcouru sa table des matières.

Reproche de simplification amplement justifié donc. Il faut pourtant préférer s'exposer à ce reproche-là plutôt que de courir le risque, en tentant de retenir toutes ces richesses du *Parmenides*, de ne pas laisser la place qu'il mérite au pas qui, en tout ceci, est le plus décisif. C'est-à-dire au pas qui mène à laisser le domaine du *Verborgen-Unverborgen* (du *crypté-noncrypté*), le domaine de l'*Alètheia* par voie de conséquence, se montrer avec tout son rang. Ou sinon avec *tout* son rang (puisque aller jusque-là, j'y ai renoncé d'avance), du moins avec le rang qui parle en ceci justement:

18. *Parmenides*, p. 61.

être = *aus-des-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-währen*

Pour parvenir à cette vue capitale, le *Parmenides* procède de la manière suivante. Il commence par chercher dans la langue grecque les verbes dérivés de la même racine que la λήθεια de l'ἀλήθεια, pour trouver le verbe λανθάνειν ("rester 'caché' ") et le verbe ἐπιλανθάνεσθαι ("oublier"). Il s'attache ensuite à libérer ces deux verbes de la traduction romaine ou plutôt, ici, des traductions modernes, de manière à les laisser parler non à partir du sujet mais à partir du domaine de la *Verborgenheit*: de manière à entendre le λανθάνειν non comme un "échapper au regard" mais comme un "rester *verborgen* (crypté)", et le ἐπιλανθάνεσθαι non comme un "ne pas avoir" ou "ne plus avoir de souvenir de quelque chose" mais comme un "rester *verborgen* à soi-même concernant sa relation à quelque chose". Il continue en s'attachant, pour ce qui est du verbe λανθάνειν, à montrer comment le rang 'grammatical' qui est le sien dans la phrase grecque, à savoir le rang de verbe *regierend*, 'régissant', laisse voir à quel point la dimension de la *Verbergung* et par suite celle de la *Unverborgenheit* sont déterminantes pour l'expérience grecque de l'étant. Pour finir, il s'arrêtera longuement, afin de laisser la λήθη se faire pressentir dans toute sa puissance, à écouter ce que dit d'elle le mythe d'Er, par lequel s'achève la *République* de Platon – ou plutôt la Πολιτεία (car là encore intervient le refus de suivre les Romains).

Voilà qui suffit. A laquelle des objections qui n'auront certes pas manqué de s'accumuler, donner la parole? A celle-ci au moins: l'"opposé" le plus essentiel de l'ἀλήθεια, son "anti-essence" initiale (puisque telle est la thèse capitale), serait non pas le ψεῦδος (la 'fausseté') mais la λήθη, la *Verbergung* au sens particulier de *entziehende Verbergung* (de cryptation "retirante". On objectera: où donc les Grecs disent-

ils cela? Parmi les textes où Heidegger dans le *Parmenides* écoute les Grecs nommer la λήθη, y en a-t-il un seul (et en effet, il n'y en a pas) où l'on trouve le mot λήθη mis en opposition avec ἀλήθεια? Où donc, dans le mythe d'Er, voit-on un τῆς 'Αληθείας πεδίον (une "plaine de l''Αλήθεια") opposé par Platon au τῆς Λήθης πεδίον (à "la plaine de la Λήθη")?

A l'objection posée ainsi, le *Parmenides*, on va le voir, a certes de quoi répondre. Mais poussons cette objection jusqu'au bout: si l'on ne se laisse pas griser par le discours (on ne peut plus 'heideggerien' en effet) du *Parmenides*, ne saute-t-il pas aux yeux que la seule base vraiment tangible sur laquelle repose sa conviction qu'en allant où il va il remonte vers le *site grec*, réside dans la traduction étymologique du mot ἀλήθεια?

Qu'en est-il de cette objection d'étymologisme? Objection classique, mais à laquelle aucun texte heideggerien ne prête le flanc aussi manifestement que le *Parmenides*? Voyons, parmi les multiples réponses que Heidegger a données à cette objection, celle qui est non seulement la plus radicale mais qui résume en même temps la réponse que le *Parmenides* peut donner à l'objection formulée précédemment. Dans l'essai *Alètheia*[19], on lit:

> "Nul besoin d'en appeler à une étymologie, bien légère apparemment, du mot ἀληθεσία, pour expérimenter ceci: partout, c'est seulement dans le *briller*, dans le *se-manifester*, dans le *s'étendre-devant*, dans le *éclore*, dans le *se pro-duire*, dans le *avancer un visage*, que l'être de l'étant vient au langage[20].
>
> Tout cela, dans son harmonie non troublée au sein de l'existence grecque et de sa langue, serait impensable si le *Verborgenbleiben—Unverborgenbleiben* (le *demeurer crypté—demeurer*

19. Voir plus haut, p. 174, n. 15.

20. Littéralement: "... que la présence du présent (*des Anwesenden*, 'de ce qui est présent') vient au langage".

> *noncrypté*) ne régnait pas à titre de ce qui n'a pas du tout besoin de se faire dire par la langue expressément, étant donné que c'est de là que vient cette langue même''[21].

La réponse à la première objection, la voilà. L' ἀλήθεια que regarde Heidegger, n'est pas cela seulement que les Grecs – Homère par exemple – pensent quand ils prononcent ce mot d'ἀλήθεια ou d'ἀληθές: elle est ce qui détermine l'existence grecque tout entière; elle est (comme on le lit, et plus d'une fois, dans le *Parmenides*) l'Être même tel qu'il est expérimenté par les Grecs: elle est *das griechisch erfahrene Sein*. De sorte que le fait que le mythe d'Er (pour en rester à cet exemple) ne nomme nulle part τὸ τῆς 'Αληθείας πεδίον n'interdit nullement à Heidegger de l'y voir, puisque ce πεδίον, cette 'plaine'-là n'est rien d'autre que le domaine où les âmes, quittant la "plaine de la Λήθη'', entrent en retournant parmi les mortels vivants. Mais si, sur le plan formel du moins (mais c'est bien sur ce plan-là que je cherche encore à me tenir), la réponse à la première objection se soutient, qu'en est-il de la réponse à l'objection d'étymologisme? Ne faut-il pas reconnaître qu'elle a toutes les chances d'apparaître comme une pétition de principe? Regardons-y d'un peu plus près.

Ce entre quoi cette réponse affirme exister une "harmonie non troublée'', ce sont visiblement des mots fondamentaux de la pensée grecque. Prenons, parmi ces mots grecs, ceux où cette 'harmonie' se laissera apercevoir le plus facilement, à savoir ceux dont les traductions heideggeriennes comportent des préfixes, et allongeons un peu la liste.

21. *Alètheia*, dans *Vorträge und Aufsätze*, 1954, p. 262. – Trad. fr. sous le titre *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 317-8. (Je modifie sensiblement la traduction d'André Préau).

B	C	D
	traductions traditionnelles:	'traductions' heideggeriennes:
εἶναι	être	*an-wesen* ('pré-sence')
φύσις	nature	*Auf-gang* ('é-closion')
εἶδος	forme	*Aus-sehen* ('a(d)-spect')
ὑποκείμενον	substrat, sujet	*Vor-liegendes* ('ce qui s'étend-devant')
ποίησις	production, action	*Her-vor-bringen* (*das*) ('production')
λέγειν	dire	*vor-liegen-lassen* ('laisser s'étendre-devant')

A être = *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-währen*[22]

Si l'on se limite à regarder dans les seules colonnes B et C, il est évident que, d'"harmonie non troublée", on n'en voit point. Pour en apercevoir une, il faut aller jusqu'à la colonne D et porter l'attention sur les préfixes. L'harmonie apparaît bien alors, surtout si l'on rapproche ces préfixes de la colonne D de ceux de la colonne A et que, d'autre part, on remarque que la 'direction' dite par ces préfixes, que le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* du 'mouvement' dit par eux, ne sont autres que la *Verbergung* (pour ce qui est du '*terminus' a quo*) et la *Unverborgenheit* (pour ce qui est du '*terminus' ad quem*). L'"harmonie non troublée", oui, on la voit fort bien alors. Seulement, on voit tout aussi bien l'objection que cela appelle. A l'exception de l''Αλήθεια (le cas de l' ὑποκείμενον est pour le moins ambigu, puisque ὑπο veut dire principalement non pas "devant" mais "sous"), ces mots grecs, n'ayant point de préfixes, ne disent dans leur littéralité absolument rien de la 'direction', du 'mouvement' en question: qu'est-ce

22. Pour rappeler encore une fois la traduction suggérée: être = "demeurer-hors-de-la-Cryptation-en-avant-dans-la-Noncrypture".

qui permet alors à Heidegger de traduire c'est-à-dire d'entendre ces mots grecs comme il les entend? C'est manifestement le fait qu'il les lit à partir de la détermination de la colonne A. Mais s'il en est ainsi, comment, sans tomber dans une évidente pétition de principe, prétendre tirer de l''harmonie' visible dans la colonne D, la nécessité de mettre l''Ἀλήθεια, c'est-à-dire A, en tête de tout, puisque, pour *pouvoir* parvenir de B à D, il a fallu avoir *déjà* mis A en tête de tout?

L'argument, il est vrai, peut se présenter aussi autrement, sans s'appuyer sur la prétendue 'harmonie'. La suite du passage cité suggère cette possibilité, et plus d'un texte de Heidegger permettrait de formuler cet argument avec le rang d'un argument majeur. A savoir: quelle que soit la façon dont on entende la φύσις, l'εἶδος ou l'ἰδέα, dans tous les cas, à moins d'admettre l''Ἀλήθεια comme ce qui a mis la pensée grecque sur sa route, il est "impensable", il est incompréhensible que ce qui est ait pu en venir à se laisser penser par ces noms-là. Mais en se présentant ainsi, l'argument devient-il plus convaincant? Pourquoi n'y a-t-il donc eu personne avant Heidegger à trouver cela incompréhensible? Ou bien Heidegger a-t-il quand même de bonnes raisons de trouver un tel 'argument' probant? Il en a, et d'on ne peut plus puissantes. Mais faute de pouvoir prétendre ici aller les chercher jusque là où elles se tiennent, la démarche qui s'impose est claire. Pour soustraire le *Parmenides* à l'objection d'arbitraire, il faut opérer un second repli, bien plus radical encore que le premier: dissociant complètement la perspective phénoménologique de la perspective historique, il faut laisser entre parenthèses la seconde pour ne se tenir que dans la première. Bref, il faut laisser entièrement ouverte la question de savoir si l'*Alètheia* – et la *Lèthè* – que le Heidegger du *Parmenides* entend parler dans les textes grecs, a quelque chose à voir avec ce que disent ces textes, ou si au contraire la manière heideggerienne de les lire revient à ne faire des Grecs que les porte-parole de ce qui ne se montre qu'à lui-même.

Cela fait évidemment revenir, avec beaucoup plus d'ampleur encore, l'objection soulevée par le premier repli: n'est-ce pas se trouver alors tout près de concéder que ce n'est pas l'historien de Parménide seulement, mais l'historien des Grecs tout court, que le *Parmenides* est hors d'état de concerner? A quoi il faut répondre par la même question: tenter de suivre l'itinéraire du *Parmenides* comme s'il ne le concernait point en tant qu'historien des Grecs, ne serait-ce pas, de la part de l'historien, la seule manière de s'y prendre qui puisse permettre à cet itinéraire de le mener assez loin pour lui faire voir avec quelle radicalité il est au contraire concerné? Une réponse bien désarmée? Sans doute – à moins que les phénomènes ne consentent à lui apporter leur appui. Mais y consentiront-ils?

II

Voyons donc ce qui se passera si c'est à l'espace des phénomènes que je demande maintenant de me laisser suivre l'itinéraire par où le *Parmenides* s'achemine vers ce qui, sous le nom d'*Alètheia*, appelle Heidegger – étant bien entendu que désormais la question restera partout ouverte de savoir si ce que Heidegger entend sous ce nom (comme sous d'autres noms ou paroles grecs), est bien ce qu'entendent par là les Grecs eux-mêmes.

Le premier pas de cet itinéraire, si je réussis à m'y prendre comme il faut, les phénomènes me le laisseront faire sans réticence. Pour parvenir à apercevoir, avec la démarche "préparatoire" du *Parmenides*, la *Verborgenheit* sous ses divers modes (sous le mode du voilement, de la dissimulation, de l'occultation, du retrait, du secret, de l'abritement, etc.); pour parvenir par suite – par contraste ou par contrecoup – à apercevoir la *Unverborgenheit*, pour cela il suffira que je réussisse à oublier la philosophie pour ne regarder qu'avec les

yeux de la vie. Par exemple: tant que j'étais dans le couloir, cette salle, avec ce qui s'y passait, était pour moi *verborgen*, c'est-à-dire, dans ce cas précis, occultée par les murs; depuis que j'ai franchi la porte, elle est devenue en revanche – du moins pour une part – essentiellement *unverborgen*. Mais l'acquis de ce pas, s'il constitue une base indispensable pour la suite, restera bien fuyant et bien précaire tant qu'il ne se trouvera pas précisé et consolidé par les pas suivants. Or là, les phénomènes deviendront rapidement beaucoup moins disposés à me laisser avancer.

Laissons les deux pas par où le *Parmenides* atteint les sites extrêmes de son itinéraire: le pas, d'une part, par où la *Unverborgenheit*, l'*Alètheia,* autant que la *Lèthè* à laquelle elle se sera montrée aussi essentiellement opposée qu'intimement unie, ira jusqu'à se laisser pressentir comme le domaine du Divin; le pas, d'autre part, – pas final du *Parmenides* – par où l'*Alètheia* apparaîtra au regard heideggerien comme un domaine essentiellement *bergend*, essentiellement "abritant" – ces deux pas extrêmes, inutile (je l'avais concédé déjà) de même seulement s'y essayer. Il sera ici largement suffisant de tenter les pas intermédiaires.

Or ces pas intermédiaires – j'en retiendrai trois –, le *Parmenides* les accomplit en s'appuyant avant tout sur la langue grecque: sur la portée et le rang, principalement, que cette langue confère au verbe λανθάνω. L'exemple auquel Heidegger donne une importance décisive, est tiré de l'*Odyssée*. Le vers 93 du livre VIII dit d'Ulysse assis parmi les Phéaciens: ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων. Étant donné que nous ne nous trouvons pas au palais d'Alkinoos, qu'il n'y a pas ici d'Ulysse vainqueur de Troie, et que ce n'est pas un chant de Démodokos que vous écoutez, formulons ce même exemple autrement. Disons: Διονύσιος – ou Νέστωρ, peu importe – τὸν ῥήτορα λανθάνει τῷ λόγῳ αὐτοῦ ἀνιώμενος. (Les traductions vont venir tout de suite.)

Il s'agit maintenant de demander aux phénomènes de laisser

cette phrase parler de telle façon que je me voie imposer par ce qu'elle dira les enseignements ou affirmations que Heidegger tire de la phrase d'Homère. Premièrement: " le '*verborgen*' et '*unverborgen*' est un caractère, non point de l'apercevoir et du saisir, mais de l'étant même''[23]. Il saute aux yeux que demander aux phénomènes de laisser s'imposer cette affirmation-là à un regard philosophique, ce n'est pas leur en demander peu. Cela revient non pas seulement à leur demander – c'est pourtant déjà beaucoup – de réduire au silence toute phénoménologie pré-heideggerienne, mais à leur demander d'aller jusqu'à retirer la parole – effet bien plus profond encore – même à la langue française (comme à toutes nos langues, l'allemand compris). Sans quoi la langue française me ferait traduire c'est-à-dire penser de la façon suivante: "Untel (il serait déplacé aujourd'hui de dire "Denis'' ou "Nestor'') s'ennuie ... sans que l'orateur s'en aperçoive', ou encore: "Untel s'ennuie ... à l'insu de l'orateur''. Comment en effet la langue française fait-elle parler en le traduisant le vers de l'*Odyssée*? "Alors aucun des assistants ne s'aperçut des larmes qu'il versait'', lit-on dans une des traductions proposées[24]. "Il versait des larmes à l'insu de tous'', trouve-t-on dans le Bailly[25]. Or en faisant ainsi parler la phrase en question, la langue française non seulement ne laisse pas le caractère de *verborgen* apparaître là où le voit la phrase grecque, c'est-à-dire du côté de l'étant ou, si l'on veut, de l''objet', elle va jusqu'à le faire disparaître complètement au profit de ce comportement du 'sujet' qu'est l'apercevoir ou le savoir. Bien sûr, la langue française permet de dire également: "Untel parvient à cacher son ennui à l'orateur'', de même qu'il y a des traductions de l'*Odyssée* qui disent: "A toute l'assistance, il sut cacher ses larmes''[26]. Seulement, pour voir

23. *Parmenides*, p. 35.
24. *Odyssée*, trad. fr. de M. Dufour et J. Raison (Garnier Frères).
25. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, à l'article λανθάνω.
26. *Odyssée*, trad. fr. de Victor Bérard, (Les Belles Lettres).

que cela ne revient nullement en français à refuser de réduire le *verborgen* au comportement subjectif de l'apercevoir ou du voir, il suffit d'ouvrir les dictionnaires. On y apprend immédiatement que pour le français "cacher quelque chose" veut dire si peu donner ou laisser prendre à quelque chose le caractère de "caché", que cela veut dire tout simplement: "dérober à la vue, empêcher de voir", etc.

Quant à la phénoménologie husserlienne – préheideggerienne, plus généralement –, elle me ferait dire, dans un autre langage seulement, la même chose. Puisque la phrase en question signifierait pour elle ceci: dans la conscience de l'orateur, il n'y a point d'acte cognitif qui ait pour objet l'ennui éprouvé par Untel.

Est-il possible d'obtenir des phénomènes qu'ils me soustraient suffisamment et à l'emprise de la phénoménologie husserlienne et à la puissance de la langue française pour me laisser affirmer et maintenir fermement: le '*verborgen*' et le '*unverborgen*' sont des caractères d'Untel lui-même, sont, plus généralement, des caractères des choses mêmes?

Ce n'est pas facile à obtenir, ce n'est pourtant pas impossible. Mais vient alors la seconde affirmation du *Parmenides*: le fait que la langue grecque dise non pas: Ulysse "cachait ses larmes" mais (puisque c'est cela que dit le ἐλάνθανε): "il resta caché en tant que versant des larmes"; autrement dit, le fait que le verbe λανθάνω a dans la langue grecque le rang grammatical de verbe *regierend*, 'régissant' (dit et redit Heidegger[27]), ce fait laisse voir que pour l'expérience grecque, le *verborgen-unverborgen* a un *Vorrang* tel, une "primauté" telle que cela se montre, non comme un caractère de l'étant parmi d'autres, mais comme son caractère *fondamental*: comme ce qui détermine son être même. Dans notre exemple: ce fait montre que rester *verborgen* caractérise le mode même suivant lequel Ulysse – ou, ici, Untel – *est*.

27. Cf. *Parmenides*, notamment pp. 34, 105.

Voici donc la question: obtiendrai-je des phénomènes qu'ils aillent jusqu'à me laisser voir ces tables, ces chaises, ces murs, le couloir derrière la porte, d'une manière telle que le '*verborgen*' – '*unverborgen*' se montre comme ce qui, avant tout et plus que tout, constitue leur être? Pour poser la question en termes aristotéliciens: obtiendrai-je que ce 'crypté' - 'noncrypté', les phénomènes, au lieu de le laisser apparaître au rang d'une des catégories subordonnées à l' οὐσία[28], aillent jusqu'à le laisser se montrer avec le rang de trait constituant l'οὐσία comme telle? Voilà qui est douteux, et même plus que douteux.

Admettons pourtant que les phénomènes consentent quand même à me laisser aller jusque-là: il est plus que certain que je n'obtiendrai pas qu'ils me permettent d'avancer et de soutenir la dernière et la plus décisive des trois affirmations intermédiaires du *Parmenides* (comme je me suis permis de les appeler). A savoir: quand la *Verbergung - Unverborgenheit* en vient jusqu'à montrer tout son rang, alors son rapport avec l'étant – avec l'être de l'étant, même – n'en reste pas là mais va, pour ainsi dire, en se renversant. Renversement qu'en termes aristotéliciens il faudrait formuler ainsi: au lieu que la *Verbergung - Unverborgenheit* en reste à se montrer comme 'quelque chose' *de* l'οὐσία, ce 'quelque chose' eût-il le rang de trait constitutif de l'*ousia* comme telle, c'est tout à l'inverse l'*ousia* qui se montre alors comme 'quelque chose' *de* la *Verbergung - Unverborgenheit*. Vue qui évidemment porte loin d'Aristote.

Ce renversement – aussi étrange que décisif – s'annonce bien déjà dans l'analyse du vers de l'*Odyssée*. Car dire de la *Verbergung*, comme Heidegger le fait alors, qu'elle est expérimentée par Homère comme un domaine qui *lagert*, "campe" autour d'Ulysse (ce mot, cette image si forte re-

28. "Essence", "étance" (traditionnellement: "substance").

viendra plusieurs fois[29]), c'est bien laisser entrevoir où l'on se dirige. Cependant, c'est seulement plus loin que le *Parmenides* (d'une part, en écoutant ce que le mythe d'Er dit du 'versant' de la *Verbergung* avec le τῆς Λήθης πεδίον, avec la "plaine de la *Lèthè*", et, d'autre part et pour finir, en laissant le 'versant' de la *Unverborgenheit* s'ouvrir comme le domaine de l'"Ouvert" justement, de l'"abîme" de l'Ouvert) libère les choses de toute ambiguïté et fait apparaître ce retournement dans sa pleine mesure ou, mieux, dans sa démesure. Mais le temps nous manque, bornons-nous à le dire ainsi: c'est là seulement où il y a *déjà* l'"Ouvert" de l'*Unverborgenheit*, qu'il *peut* y avoir de l'étant – que l'étant peut, en entrant dans cet "Ouvert" de l'*Alètheia*, en venir, de par cette 'entrée' précisément, à être.

Eh bien, y a-t-il la moindre chance que j'obtienne des phénomènes qu'ils laissent la *Unverborgenheit* de ces tables, de ces chaises, de cette salle de la Sorbonne, aller jusqu'à prendre ce rang-là, aller jusqu'à se montrer donc comme *Alètheia*? Que j'en obtienne, autrement dit, qu'ils aillent jusqu'à laisser ces tables, cette salle, la Sorbonne, la ville de Paris, apparaître comme 'portées' par Elle?

On me dira: voilà une singulière manière de s'y prendre. Demander aux phénomènes, dans la sphère même de la perception actuelle, d'aller jusqu'à laisser voir tout entrer dans l'*Alètheia*, de faire voir tout 'tenu' de part en part par Elle, cela n'est-il pas insensé? Admettons que cela le soit. Et dans cette salle cela l'est même certainement. Mais alors vers quelle sphère se tourner pour demander aux phénomènes de me laisser poursuivre, phénoménologiquement, l'itinéraire du *Parmenides*[30]? Vers la sphère de l'imagination? En se laissant

29. *Parmenides*, notamment p. 41.

30. 'Phénoméno-logiquement'? La *Verbergung* et la *Unverborgenheit* peuvent-elles être pensées comme 'phénomènes'? Pour pouvoir les penser, elles, la pensée peut-elle rester un λέγειν? Il faut continuer ici à passer outre.

transporter par cette dernière dans le monde grec archaïque? Au palais d'Alkinoos par exemple? Essayons donc: les documents littéraires et iconographiques propres à y faire parvenir intuitivement ne manquent pas. Cela suffira-t-il pour obtenir des phénomènes sollicités par cette voie ce que m'ont refusé les phénomènes de la dite 'perception'? Cela suffira-t-il pour, d'abord, obtenir de ces phénomènes qu'ils laissent parler le verbe λανθάνω, qu'ils laissent parler le grec, plus généralement, non comme le fait parler en le traduisant la langue française, anglaise ou allemande, mais comme l'entend parler Heidegger? Cela suffira-t-il pour, ensuite et surtout, obtenir des phénomènes qu'ils laissent l'*Alètheia* faire du palais d'Alkinoos ce qu'ils viennent de refuser de lui laisser faire de la Sorbonne?

Inutile d'insister; cela, je ne l'obtiendrai pas ici quand bien même je passerais à le leur demander tout le temps qui me reste à parler, et même bien au-delà. Non, les "filles du Soleil" capables de fléchir la rigueur des phénomènes ne sont guère plus faciles à trouver en scrutant les cours et les salles du palais des Phéaciens qu'en les cherchant dans celles de la Sorbonne. L'itinéraire du *Parmenides*, le voilà maintenant barré – aucun risque de voir cette conclusion démentie ici – par les phénomènes mêmes.

Ce que cela oblige à reconnaître paraît clair: si le 'principe' de la lecture heideggerienne des Grecs, si l'*Alètheia* a toutes les chances d'apparaître à l'historien des Grecs comme une fantastique fable, la principale raison à cela est d'ordre non pas historiographique mais phénoménologique. Que dira Husserl en regardant où Heidegger se dirigeait? Une obscure mystique. C'est du *Dasein*, il est vrai, que Husserl pensait cela. Mais il ne dirait certainement pas moins de ce que le *Dasein* – le *Da*, le "Là", plus exactement – sera devenu en prenant le visage de l'*Alètheia* initiale.

Mais reprenons. Si les phénomènes, eux aussi, font apparaître l'itinéraire du *Parmenides* comme inviable, donc comme

pour le moins arbitraire, que reste-t-il à faire? Affirmer que cette résistance des phénomènes n'est pas définitive, qu'à la condition d'être prêt à y mettre le prix (pour ne pas dire: à y laisser la vie[31]) et que le lieu et le temps s'y montrent favorables, ils *peuvent*, là où ils viennent d'opposer un mur, laisser s'ouvrir un passage? Qu'ils peuvent même faire franchir ce passage d'un bond – ἐξαίφνης? "Je l'espérais, le vis venir"[32]?

Non, plus d'affirmations 'catégoriques' désormais, mais une 'supposition' seulement, et des affirmations purement 'hypothétiques'. Car il faut quand même avancer encore.

III

Supposons que les conditions, de tous côtés, finissent par se trouver réunies pour que la détermination de l'être comme *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-währen*, au lieu de continuer à s'effondrer, à peine avancée, dans la bizarrerie ou au mieux dans l'arbitraire, en vienne au contraire, en tout ce qu'elle dit ou nomme, à requérir le regard avec une fermeté et une puissance qui n'aient rien à envier au plus évident des faits susceptibles de s'imposer à présent. Quel enseignement, quelle conclusion cela apporterait-il?

Une conclusion? Un enseignement? N'est-ce pas devant un abîme d''enseignements' que la pensée aura été portée par là? D'enseignements chargés d'autant d'indications déroutantes et de richesses encore retenues, que de richesses déjà décisives? Tentons de retenir au moins quelques éléments de l'essentiel.

Et d'abord, la mutation qui aura aussi complètement ren-

31. Le *Parmenides* le dit dans un autre style: voir p. 250.

32. HÖLDERLIN, *Wie wenn am Feiertage...* (*Comme au jour de fête ...*) (trad. fr. par M. Deguy et F. Fédier, dans HEIDEGGER, *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1962).

versé le statut phénoménologique de cette proposition heideggerienne, de quoi aura-t-elle été mutation? Et si c'est dans plus d'une direction qu'une mutation aura lieu, où se sera accomplie la mutation déterminante? Est-ce du côté du regard? La mobilité à laquelle la phénoménologie aura affaire ici sera-t-elle essentiellement celle de son propre λέγειν?

Oliveraies et chemin, collines et ville, les lointains des montagnes et de la mer ... Puis, brusquement: ... Brusquement? Combien d'étés et d'hivers la mer et les montagnes auront-elles demandé pour laisser le regard pressentir qu'il pourrait bien en être, de l'être de l'étant, comme il en est de lui pour la proposition heideggerienne? Combien, ensuite, de jalouse fidélité pour voir le premier pressentiment aller jusqu'à acquérir la force d'une imminence? Il est vrai. C'est bien brusquement pourtant que viendra l'ébranlement de la 'réduction':

être: *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-währen*

Est-ce quelque mutation du regard (de son attitude, de sa direction, de sa disposition, de sa puissance de perception) qui aura fait s'accomplir cette 'réduction'-là? Si le regard a fini par se trouver requis par l'être comme *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-währen*, est-ce parce qu'il aura fini, lui, par acquérir la capacité d'apercevoir ce qui, phénoménalement, faisait bien même auparavant l'être des choses, mais le faisait avec une inapparence dont le regard n'était pas alors en mesure de vaincre la puissance? Non, le plus visiblement non. C'est la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* qui aura 'mué', c'est *sa* sortie de l'inapparence qui aura fait muer le regard en le laissant requérir par: être: *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-währen*.

Mais, en le faisant requérir par là, dans quelle situation cette réduction aura-t-elle donc placé le regard par rapport à l'étant tel qu'il le tenait jusque-là? En sera-t-il ici, à cet égard,

comme il en est pour cette autre réduction qu'est la réduction éidétique? De même que l'accomplissement de cette dernière laisse au regard husserlien l'entière liberté de revenir à son point de départ (de se reporter donc, de l'*eidos*, sur les faits individuels correspondants), cette réduction à l'étant comme *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-Währendes*[33] laissera-t-elle le regard libre de se reporter sur l'étant comme "olivier" ou comme "mer"? Non, le plus visiblement non. Mais pourquoi? Est-ce parce qu'il en sera ici comme il en fut dans l'expérience initiale, platonicienne, de la 'réduction éidétique'? Est-ce parce que le regard aura été troublé, aveuglé par la puissance de ce qu'il aura aperçu et que, pour redevenir capable de voir ce qu'il regardait auparavant, il aura besoin, comme le regard du penseur redescendant dans la "caverne", d'un temps d'accoutumance? Non, le plus visiblement non. Où seront la mer et les montagnes, les oliveraies et le chemin? Ils ne *seront* pas. C'est, non pas le regard porté sur les phénomènes mais les phénomènes mêmes, que l''avance' de la *Verbergung - Unverborgenheit* aura 'troublés', *c'est à l'étant même qu'elle aura enlevé la 'capacité' d'être comme auparavant.*

Où et comment, quand la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* tiendra avancée la puissance de son règne, l'étant pourra-t-il bien trouver la possibilité, la simple véléité même, d'être non comme pur *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-Währendes* mais comme montagne et comme mer, ou comme – à bien plus forte raison encore – salle universitaire?

Quoi d'étonnant à ce que les phénomènes, tout à l'heure, se soient refusés à laisser le regard passer? Demander à ces tables et ces chaises, à cette salle de la Sorbonne dans la ville de Paris – ou à la salle du palais d'Alkinoos dans l'île des Phéaciens – de laisser leur être se montrer comme le voit la

33. "... comme 'demeurant-hors-de ...'..."

proposition heideggerienne, c'était leur demander de laisser la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* les détruire, *phénoménalement*, comme tables et chaises, comme salle, comme Sorbonne, comme Paris; c'était leur demander de disparaître dans l'abîme, de céder la place à l'abîme du *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-Währen*.

"Abîme"? Abîme.

La phénoménologie abandonnée donc pour une sorte de mystique? L'objection aura indéniablement de bons motifs de se faire entendre. Elle sera pourtant venue trop tard pour avoir quelque chance de se faire écouter. Si la mutation qui aura ramené tout ce qui est à un pur *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-Währendes* devait être écartée comme relevant de la mystique, qu'est-ce alors qui pourrait être considéré comme n'en relevant pas? Comment, en effet, après avoir vu l'étant porté à être purement ainsi, le voir reconduit à être de nouveau comme il était auparavant, sans voir du même coup, sans être submergé par l'évidence que c'est la *même* mobilité qui gouverne les deux mutations? Sans voir que si c'est l'*'avance'* de la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* qui aura fait l'étant être comme pur *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-Währendes*, c'est son *retrait* qui fera l'étant être de nouveau comme oliveraie et comme chemin, comme montagnes et comme mer? Sans avoir appris, en un mot, que rien, dans ce qui fait que l'étant est comme il est et paraît comme il paraît, n'est plus essentiel, n'est plus déterminant que la 'station' où la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* tient arrêté son mouvement d''avance' et de retrait?

Et la leçon pourra-t-elle se limiter à l'être de l'étant tel qu'il tient la vie? Oliveraies et chemin, montagnes et mer, uniquement? Comment, se souvenant maintenant de l'horizon où l'être de l'étant meut la pensée (de l'histoire de l'onto-logie par conséquent), faire entrer cet horizon dans la zone de cette

'expérience fondamentale', de cette *Grunderfahrung*-là, sans le voir ébranlé par les mêmes enseignements?

Se partageant entre un ὅτι ἔστι et un τί ἐστι, la puissance, le 'sens' du ἔστι? (Entre un "qu'il est" et un "ce qu'il est"?) Εἶδος, Ἰδέα, le ὄντως ὄν? (Le " 'réellement' étant"?) Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς? ("L'étant se dit de façon multiple"?) Quand la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* se sera 'avancée' au point de tout libérer de toute autre puissance que la sienne, où sera la possibilité de voir l'être de l'étant se laisser penser comme il se fait penser par Platon ou par Aristote? Comment le ὄν pourra-t-il bien se dire alors autrement que μοναχῶς, "de façon unique"? Autrement que comme *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-während*[34], très précisément? Comment le ὅτι ἔστι, le "qu'il est", pourra-t-il bien ne pas détenir alors, à lui seul, toute la puissance possible, tout le sens possible du ἔστι, du "est"? Comment, par conséquent, ce que l'étant laissera dire de lui, pourra-t-il ne pas se ramener alors au seul: *Il est*?

Destruction donc de l'histoire de l'ontologie? En effet. Mais sur la voie de *cette* 'expérience fondamentale', une destruction non pas phénoméno-*logique* uniquement, mais, d'abord, proprement *phénoménale*.

L'étant est – une vaine, vide et fort prosaïque tautologie? Maintenant, ici, très évidemment et irrémédiablement. Mais quoi de plus nécessaire, de plus plein et de plus poétique tant que la *Verbergung - Unverborgenheit*, régnant au point d'être seule à le faire parler, fera dire au "est": *währt-aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor*?

Le regard 'phénoménologique', certes, n'obtiendra pas, quoi qu'il désire et quoi qu'il fasse, que ce site-là reste sa demeure et que la rigueur de sa loi – tendre rigueur – reste son unique loi. Mais précisément: comment, en se voyant

34. "... comme 'demeurant-hors-de...' ...".

porté sous la loi de sites moins hauts, le regard pourra-t-il ne pas apprendre la loi de cette 'chute' même?

Voir l'étant, après avoir trouvé son être porté dans la pureté 'verbale' d'un *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-währen*, en venir à avancer, comme trait irréductible de son être, un τι, un εἶδος (un "quoi", un "aspect") déterminé; voir donc la puissante simplicité du ὅτι ἔστι (du "qu'il est") initial céder la place à un ἔστι partagé entre un τί ἔστι (un "ce qu'il est" et un ὅτι ἔστι (un "qu'il est") – un ὅτι ἔστι qui, au lieu de régner en souverain, tendra à n'être plus qu'un serviteur, un 'auxiliaire', indispendable sans doute mais effacé, du τι (du "quoi");

– voir le ὅτι ἔστι en venir même à ne plus garder qu'une si faible 'part' de la force du ἔστι qu'il sera impuissant à empêcher la sphère qu'il 'sert' immédiatement, à savoir celle des *ceci* ou *cela*, de tomber pour la pensée au rang – tout proche de celui d'un μὴ ὄν, d'un "non-étant" – d'une "ombre" du ὄν, pour du même coup obliger la pensée, pour lui donner la *liberté* en tous cas, de placer le ὄντως ὄν (le " 'réellement' étant") dans un *ailleurs*, à savoir dans la sphère des εἴδη (des "aspects", des " 'formes' ") élevés au rang d'"Idées" universelles et éternelles;

– voir, de même (tout cela, en effet, sera visiblement lié, quelque grande que puisse rester d'abord la difficulté de déterminer de quelle façon exactement cela le sera), la puissante univocité de l'être de l'étant céder la place à un πολλαχῶς, à une plurivocité comme celle qui meut le regard d'Aristote dans la doctrine des "catégories";

– voir, par voie de conséquence, la ferme unicité et immobilité de la tautologie *L'étant est*, céder la place à un défilé sans fin, au mieux ordonné ou susceptible de l'être, d''allologies', de propositions disant τι κατὰ τινός, disant, "de quelque chose", "quelque (autre) chose";

– voir, autrement encore, la richesse et la plénitude abandonner le *est*, le ἐστι, pour apparaître avant tout du côté des

'sujets' et des 'prédicats', du côté des τι qui précèdent le ἐστι et de ceux qui le suivent:

– voir l'être de l'étant muer, en venir à se montrer et à se faire dire ainsi, comment cela pourra-t-il aller sans voir, on ne peut plus puissamment, que c'est la dimension *Verbergung-Unverborgenheit* qui, *en se retirant* dans quelque mesure, permettra à l'être de l'étant d'en venir là? Sans voir que c'est un tel retrait qui, de quelque façon, le *fera* même en venir là? Qui le fera en venir, en un mot (et sans prétendre avoir été complet) à se montrer comme il se montre au regard de Platon ou d'Aristote? Et comment, en laissant ensuite le regard être requis, fût-ce de plus loin et plus schématiquement encore, par l'ensemble de l'histoire de l'ontologie, ne pas entrevoir d'emblée que et comment c'est la suite des retraits, toujours plus profonds, de cette dimension-là, qui détermine la suite des époques de cette histoire?

La mobilité de la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* – son 'avance' initiale, ses retraits, ensuite, dans l'inapparence –: rien de moins que ce qui fait l'historialité même de l'histoire. De l'histoire du ὄν – et par suite de l'onto-logie –, en tous les cas.

Ce n'est pas dans un abîme "mystique" que l'expérience supposée ici aura fait sombrer le regard phénoménologique, c'est pour la démesure d'une tâche qu'elle l'aura ouvert: voir cette mobilité de la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* montrer sa puissance déterminante, comment cela pourra-t-il aller en effet sans voir, par là même, s'effondrer les bases de toute lecture disons 'historienne', de toute lecture pré-heideggerienne du commencement et de l'histoire de l'ontologie? Sans trouver la phénoménologie livrée à la nécessité même qui meut la tentative heideggerienne de 'relire' ce commencement et cette histoire à partir de cette abyssale mobilité précisément[35]?

35. Voir notamment *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, 1969,

Relisons le commencement du *Poème* de Parménide.

Un mouvement de la pensée, un cheminement du penseur, le voyage parménidien vers la demeure qu'est l'*Alètheia?* Certainement. Mais en même temps, et d'abord, un 'cheminement', un mouvement de cette "demeure" elle-même: la mutation, le séisme que fut *sa* sortie de l'inapparence.

Comment? Il sera difficile désormais, il est vrai, de ne pas *présumer* que c'est bien cela qui se fait dire par Parménide. C'est pourtant s'être laissé manifestement emporter beaucoup trop loin que d'attribuer à l'expérience de la 'réduction' supposée ici le pouvoir d'autoriser à aller jusqu'à l'*affirmer*. Revenons en arrière et regardons-y avec plus de retenue. En quel sens, dans quelle mesure exactement cette expérience fera-t-elle apparaître la lecture 'historienne' de Parménide comme intenable, et la lecture heideggerienne comme inéluctable?

Dans la mesure, d'abord et le plus visiblement, où elle aura fait s'effondrer ce qui constitue la première des conditions de possibilité non pas seulement du refus opposé par l'historien à la lecture heideggerienne, mais aussi de la démarche tentée tout à l'heure. Pour soustraire l'itinéraire du *Parmenides* à la pression paralysante des objections d'arbitraire qu'il soulève tant qu'il est lu comme une interprétation de la pensée de Parménide et, plus généralement, de l'existence grecque, commençons – avions-nous proposé – par dissocier radicalement la perspective phénoménologique de la perspective historique, tentons de suivre cet itinéraire en laissant entièrement ouverte la possibilité que la dimension d'*Unverborgenheit* vers laquelle il cherche à nous faire accéder soit un 'phénomène' qui n'a rien à voir ni avec ce que pense Parménide en nommant l'*Alètheia*, ni – à plus forte raison –

p. 55-56 (trad. fr. dans *Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 89-90, et *Questions IV*, pp. 264-265).

avec la demeure de la "déesse" qui le fait parler, ni avec ce qui fait parler et exister les Grecs. Où, en effet, sera maintenant la liberté d'opérer une telle dissociation?

Un 'phénomène' auquel n'a affaire que la pensée heideggerienne, la *Verbergung - Unverborgenheit*? Comment la tentative de la tenir ainsi confinée dans l'espace d'un "chez Heidegger", pourra-t-elle ne pas apparaître désormais aussi impossible, aussi insensée que la tentative de confiner dans un "chez Heidegger" la salle du palais d'Alkinoos ou cette salle de la Sorbonne? Plus insensée même encore? Comment ne pas avoir appris qu'avant Heidegger, c'est l'étant, lui, qui a affaire à la dimension *Verbergung - Unverborgenheit*? Si intimement même que toute la fermeté avec laquelle cette salle, ces tables et ces chaises sont ce qu'elles sont et même simplement *sont*, est suspendue à la fermeté avec laquelle cette dimension tient arrêté dans une station déterminée son mouvement de retrait? Comment ne pas savoir désormais qu'il suffirait que cette dimension, au lieu de se tenir dans le retrait implacable qui est le sien maintenant, consente à s'avancer au contraire sans retenue, pour que l'étant perde toute possibilité d'être comme salle, comme tables et chaises? Qu'il suffirait qu'elle laisse, inversement, son retrait aller jusqu'à la disparition, jusqu'à la fermeture, pour que l'étant perde toute possibilité d'être de quelque façon que ce soit: pour qu'il perde toute possibilité d'être étant? "Être", "étant": dans quel impensable mutisme la dimension de la *Unverborgenheit*, en se retirant au point de se refermer, laisserait-elle ces mots tomber?

Verbergung - Unverborgenheit: le *Où* le plus intimement déterminant de tout ce qui est, était et sera: les Grecs ne *peuvent*, Parménide ne *peut* pas ne pas avoir eu affaire à elle le plus essentiellement.

Jusque-là, en effet, pas d'hésitation possible. Mais ce qui, concernant les Grecs et en particulier Parménide, pourra être désormais non pas présumé seulement mais soutenu sans ris-

que aucun (puisque c'est à ne pas franchir la frontière qui sépare l'un de l'autre qu'il s'agit maintenant de veiller), ne s'arrêtera-t-il pas là? En vertu de quoi sera-t-il permis d'affirmer que la *station* par où cette dimension *Verbergung - Unverborgenheit* détermine l'être de l'étant pour le regard du *Poème* est celle-là même par où elle l'aura déterminé en le réduisant au pur *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-Währen* – et non pas plutôt celle par où elle le détermine pour le regard d'aujourd'hui? La tautologie? N'est-ce pas devant la même alternative que la phénoménologie restera placée sans être en mesure de la trancher? Avoir vu l'étant amené, par l'approche de la *Verbergung - Unverborgenheit*, à muer au point de ne laisser dire de lui que: *L'étant est*, c'est-à-dire *währt-aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor* – une leçon, à coup sûr, dont la mémoire phénoménologique ne se libérera pas. Mais comment cette leçon pourra-t-elle suffire, à elle seule, pour déclarer *impossible* que Parménide, lui, ait été amené à sa tautologie par la voie par où l'y voit amené l'historien (celui du moins qui entend Parménide proclamer une tautologie), à savoir non point par un mouvement de la *Unverborgenheit* elle-même mais par un simple mouvement de la pensée – par quelque opération de "raisonnement"?

Pour le formuler de façon principielle: cette abyssale mobilité dont l'être de l'étant se sera montré relever, qu'est-ce qui autorisera à l'identifier d'emblée à la mobilité qui commande l'histoire de l'ontologie allant de Parménide à nous? A déclarer, autrement dit, exclue la possibilité que la 'chute' qui mène de l'être régnant comme *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-Währen* à l'être tel qu'il règne pour nous, ait eu lieu déjà avant Parménide? Ou même la possibilité que, dans l'histoire 'réelle', elle ait jamais eu lieu? Qu'il n'y ait jamais eu d'humanité pour laquelle l'être de l'étant ne soit *déjà* tombé là où il se trouve pour nous? Que par conséquent la mobilité qui est en jeu dans le commencement

et dans l'histoire de l'ontologie soit bien – ainsi que l'admet précisément, comme allant de soi, toute lecture 'historienne' de ce commencement et de cette histoire – une mobilité non point de l'être même de l'étant mais de la seule pensée, du seul "discours" sur lui? Or faute de pouvoir *exclure* une telle possibilité, comment prétendre pouvoir *affirmer* que c'est l'avance et la proximité de la *Unverborgenheit* qui fit dire à Parménide ce qu'il dit? Que la "déesse" est donc bien l'*Alètheia*?

Mais il y aura plus grave, plus déroutant encore. Sera-t-il permis d'estimer même seulement que la 'station' par où cette dimension des dimensions aura saisi le regard est celle-là même par où elle tient ou appelle le regard heideggerien sous le nom d'*Alètheia*? Que les deux stations soient essentiellement proches, que leur proximité soit même si saisissante d'abord qu'elle portera à tout simplement les identifier: aucun doute. Mais ne suffira-t-il pas d'y regarder avec un peu de recul pour devoir se rendre à l'évidence que cette proximité comporte pourtant encore une distance essentielle? Pour devoir reconnaître que ni le versant de la *Verbergung*, ni par conséquent celui de la *Unverborgenheit*, ni donc leur 'rapport' mutuel, ne se montrent de part et d'autre de la même manière et avec les mêmes traits? "Retirante", la *Verbergung*? Si essentiellement "retirante" que rien ne la caractérise davantage que la puissance avec laquelle elle tend à se retirer soi-même au regard? La *Verbergung* à laquelle renvoie, à laquelle appartient la *Unverborgenheit* que Heidegger dans le *Parmenides* regarde sous le nom d'*Alètheia*, la *Verbergung* donc sous le visage de la *Lèthè*, très certainement. Mais la *Verbergung* telle qu'elle aura requis le regard dans l'expérience 'supposée' ici? Être signifie *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-Währen*. Si c'est vraiment ainsi – et c'est ainsi – en effet (telle est précisément la 'supposition') – que les phénomènes mêmes ont fait parler cette 'proposition', qu'est-ce à dire sinon que la *Verbergung*, au lieu de tendre

alors à se soustraire au regard en faveur de la *Unverborgenheit*, l'a *requis* au contraire? Qu'elle l'a requis au moins autant que ne l'a fait cette dernière? Qu'au lieu de se montrer comme "se retirante", c'est comme 'attirante', 'requérante', qu'elle se sera montrée? Pour, du même coup, se montrer non point comme "ruinante", comme δλοή, mais comme essentiellement "abritante"? Comme abyssalement abritante? La *Verbergung* – n'est-ce donc pas comme ce que, dans le règne du *aus-der- Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-Währen*, il y avait de plus haut, de plus 'dominant', de plus 'positif', de plus plein, que la *Verbergung* aura requis le regard? Non, ce n'est point, ce n'est pas encore comme *Alètheia*, que la dimension *Verbergunng - Unverborgenheit* se sera laissée voir.

Pourtant, la possibilité ne se laissera-t-elle pas pressentir fortement que, partant de cette station *VERBERGUNG-Unverborgenheit*, la dimension des dimensions en vienne à muer de manière à ce que le versant de la *Verbergung*, au lieu de 'dominer' celui de la *Unverborgenheit*, se retire au contraire à son profit? De manière donc à requérir le regard par la station qui fait justement l'*Alètheia*? Bien plus, comment ne pas pressentir que, par *cette* voie, la dimension des dimensions promettra de faire accéder, plus sûrement que par toute autre voie, à la puissance, à l'éclat *initial* de l'*Alètheia*? Pressentir certainement. Mais du pressentiment d'une telle possibilité à l'expérience de son accomplissement, il y aura encore loin.

Et pourtant – quelque grande que puisse rester en elle la part du 'pas encore', de l'indétermination, du désarroi même, la situation n'en sera pas moins changée d'une façon décisive. Le danger d'arbitraire? Comment ne pas le voir désormais menacer la lecture et les traductions 'historiennes' des Grecs au moins autant que la lecture et les traductions heideggeriennes? Traduction en effet, la *question* de la traduction: c'est bien dans cette direction et à ce niveau que la position du regard phénoménologique face au débat entre les deux lec-

tures de Parménide aura acquis une fermeté ne tolérant ni hésitation ni retenue.

Que se passera-t-il si le regard se porte maintenant sur les deux mots décisifs du *Poème*? Sur celui qui n'a cessé de se montrer décisif à tout le monde, et sur celui qui ne s'est montré tel qu'à Heidegger seul?

"'Eóv", "εἶναι": sera-t-il possible, après avoir vu combien intimement le sens du mot "être" est déterminé par la station de la *Verbergung - Unverborgenheit* qui le fait parler, après avoir vu avec quelle amplitude cette dimension des dimensions peut, en muant elle-même, faire muer le 'sens' de ce mot, bref, après avoir vu combien radicalement le sens de ce mot est 'historique', sera-t-il possible d'estimer que c'est s'être acquitté de la tâche qui incombe ici à la traduction que d'avoir, d'un trait, écrit notre "être" et "étant" à la place du "εἶναι" et "ἐόν"? Sera-t-il possible de ne pas voir à quel risque d'arbitraire, en traduisant ainsi, l'historien se trouve exposé?

Traduire le εἶναι d'un trait? N'y a-t-il pas bien longtemps, l'historien objectera-t-il sans doute, que les choses ne se passent plus ainsi? Comment peut-on se croire autorisé à ignorer les longues et minutieuses enquêtes concernant les différents sens, "fonctions" ou "utilisations" du mot εἶναι dans les textes grecs archaïques et en particulier homériques, enquêtes sur lesquelles l'historien contemporain s'appuie pour préciser quel sens, en traduisant les Grecs et en particulier Parménide, il donne à ce mot "être"? Il ne s'agira pas de s'estimer autorisé à ignorer ces enquêtes; il s'agira d'avoir perdu la liberté de ne pas voir ce que ces enquêtes, elles, ignorent tout autant à leur terme qu'à leur commencement: à savoir cette radicale 'historicité' du mot *être* justement.

Prenons, à titre d'exemple, le cas où l'historien finit par être amené par une telle enquête à conclure que le sens fort, le sens "primitif" du mot ἔστι chez Homère est celui de"existe", et que c'est par conséquent ce sens-là qui a le plus de

chance de parler chez Parménide: que fait-il d'autre, l'historien, en écrivant alors ce mot "existe", même s'il précise que c'est au sens particulier d'une "existence concrète", d'une "présence réelle", etc., qu'il l'entend, que fait-il d'autre alors, sinon transporter, tout simplement et d'un trait précisément, un sens spécial de *notre* mot "existe" dans la langue d'Homère ou de Parménide? Non, quelles que puissent être les richesses apportées par ces enquêtes, ce qu'elles n'apportent assurément pas est la réponse à la question que la réduction de notre "être" au *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-Währen* aura imposée, aura élevée au rang de première et de plus décisive de toutes les questions à poser ici: quand nous voyons Homère – ou Parménide – dire ἔστι au sens "existentiel" (pour en rester à cette interprétation – et à cette façon de parler), que nous faut-il les entendre dire? Ce que dit ou peut dire notre "existe", ou bien ce que dit le "est" réduit à la puissance du *währt-aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor*? Ou si ce n'est ni l'un ni l'autre exactement (et il serait pour le moins étonnant que tel soit le cas), duquel de ces deux pôles le sens du "est" dit par Homère – ou par Parménide – est-il le plus proche?

D'où vient l'assurance souveraine avec laquelle l'historien ignore cette question? De l'évidence que le mot grec εἶναι, quand on s'en tient à sa littéralité, ne montre rien aussi peu que quelque chose de tel que *Verbergung* ou *Unverborgenheit*? Certainement pas: si c'était le respect de la littéralité qui commandait la démarche de l'historien, comment celui-ci pourrait-il traduire, avec tout autant de rapidité et d'assurance, *alètheia* par "vérité"?

Ce n'est pas la rigueur philologique qui donne à la traduction historienne cette imperturbable assurance, c'est la rigueur avec laquelle la *Verbergung-Unverborgenheit* se tient arrêtée dans la station par où elle règne aujourd'hui: par où elle fait que l'aujourd'hui est ce qu'il est. Comment, en effet,

l'historien pourrait-il continuer à traduire comme il traduit, comment pourrait-il continuer à entendre la démarche de la traduction comme il l'entend, si la dimension *Verbergung - Unverborgenheit*, au lieu de se tenir dans le retrait sans mesure où elle se tient, s'avançait au contraire au point de faire s'accomplir la réduction: être: *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-währen*?

"Vérité"? Sera-t-il possible de faire que ce mot de nos langues accompagne cette réduction-là sans voir son sens muer au moins aussi radicalement qu'aura mué celui du mot "être"? Sans le voir amené à nommer, non point ce qu'il nomme pour nous, à savoir (quand du moins c'est avec l'oreille de philosophe que nous l'entendons) un caractère du jugement, de la proposition, bref, de la connaissance, mais cela même que, dans le règne du *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-Währen*, nommera le mot *Unverborgenheit* précisément?

"L''Αλήθεια est l'Être même tel qu'il est expérimenté par les Grecs" – cette thèse capitale du *Parmenides*, n'est-ce pas par les phénomènes mêmes qu'elle sera amenée à parler dès lors? Non pourtant. Que la 'Vérité' se montre alors avec le rang de l'Être même, certes. Mais "'Αλήθεια"? "Par les Grecs"? Non, pas encore. Revenons à la question de la traduction.

Sera-t-il possible de limiter cette question aux seuls mots "être" et "vérité"? N'est-ce pas à *toute* la langue que cette réduction des réductions (risquons-nous, pour faire bref, à la désigner ainsi) réservera un semblable ébranlement? Le "chemin", la "porte", le "jour", la "nuit", le "cœur": sera-t-il possible de faire entrer de tels mots dans la zone de cette réduction sans voir leur sens muer, sans voir la *Verbergung - Unverborgenheit* les porter à parler tout autrement qu'ils ne parlent pour nous? Comment dès lors, avant d'avoir déterminé quelle est la station de la *Verbergung - Unverborgenheit* qui fait parler les mots grecs pour les Grecs, estimer

pouvoir les traduire? Pour pouvoir traduire, il faut d'abord que "tout notre être se trouve '*tra*-duit' dans le domaine d'une vérité métamorphosée" – cette 'thèse' du *Parmenides*[36], comment ne pas éprouver désormais la puissance de ce qui en fait la source?

Mais bornons-nous à nous arrêter un instant à la langue de la philosophie. "Nature"? "Forme"? "Production"? "Dire"? Comment, en faisant accompagner cette réduction des réductions par ces mots, sinon jusqu'à son achèvement du moins dans sa proximité (car que le mot "forme", dans la mesure où il dit essentiellement un τι, un "quoi" déterminé, ne puisse aller jusque-là sans être réduit au mutisme, c'est ce qui se sera assez montré déjà), ne pas voir le *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-Währen* faire muer leur sens de manière à leur faire dire quelque chose comme *Auf-gehung* (é-closion), *Aus-sehen* (a(d)-spect), *Her-vor-bringen* (pro-duction), *vor-liegen-lassen* (laisser-s'étendre-devant)? Comment ne pas les voir, en d'autres termes, amenés à être tout près de parler comme Heidegger fait, en les traduisant, parler la φύσις, l'εἶδος, la ποίησις, le λέγειν? Dès lors, l'"harmonie non troublée" que Heidegger entend en écoutant les penseurs grecs, harmonie qui tout à l'heure ne se laissait voir qu'en fixant les yeux sur la lettre des traductions heideggeriennes, ne résonnera-t-elle pas, pourra-t-elle ne pas résonner dans l'espace des 'phénomènes' mêmes? Elle ne le pourra pas; elle tendra même à y résonner si puissamment qu'elle risquera fort de faire oublier une fois de plus la résolution de ne pas se laisser entraîner à franchir la frontière qui sépare ce que tout cela autorisera à affirmer de ce que cela portera à présumer.

Reprenons la question de la traduction du mot *alètheia*. Comment un historien, comment une lecture des Grecs qui

36. *Parmenides*, p. 18.

sera passée par l'ébranlement de la réduction: *être*: *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-währen*, pourra-t-elle se trouver encore libre de traduire, d'emblée et sans inquiétude aucune, *alètheia* par "vérité"? Comment le sens littéral de ce mot, au lieu de se laisser ainsi faire disparaître d'un trait comme un négligeable détail linguistique, pourra-t-il ne pas faire une telle lecture tomber en arrêt devant lui? Comment un tel historien pourra-t-il ne pas voir dans ce mot le signe de ce que, pour l'humanité grecque, la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* se tient dans un retrait incomparablement moins profond que celui où elle se tient pour nous? Le signe donc de ce que, par voie de conséquence, le sens que cette dimension donne à l'être de l'étant sous les yeux des Grecs est incomparablement moins loin de celui d'un *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-währen* que ne l'est le sens qu'elle donne à l'être de l'étant sous nos yeux? Comment, plus précisément et plus prudemment, un tel historien pourra-t-il alors ne pas *s'arrêter*, avant de se risquer à traduire εἶναι, φύσις, εἶδος, δοκεῖν, λέγειν, νοεῖν, ποίησις... et se *demander* si ce n'est pas de cela que la manière grecque de nommer "vérité" est bien le signe? Non, dans cette limite précise, aucun risque d'affirmer sans réserve: se soustraire à cette *question*, ne pas voir toute sa démarche subordonnée à elle, un tel historien ne le *pourra* pas.

Mais les Grecs, pour nous obliger à commencer par les interroger *ainsi*, n'ont-ils que ce seul mot d'*alètheia*? Comment le regard qui sera passé par l'ébranlement 'supposé' ici pourra-t-il ne pas voir se lever, de la langue et des textes grecs, tout ce que voit se lever d'eux, dans le *Parmenides* en particulier, la lecture heideggerienne? Comment, par exemple (s'il est permis de rabaisser cela à un 'exemple'), l'attention d'un tel regard pourra-t-elle ne pas être alertée par le rang que Platon, en tentant de dire la provenance de l'homme – la provenance du rapport à l'étant qui est celui de l'homme sur

la terre –, se trouve amené à donner au τῆς Λήθης πεδίον, à la "plaine de la *Lèthè*"? Comment, surtout, son attention pourra-t-elle ne pas être saisie par le rang de mot "régissant" que la phrase grecque donne au verbe λανθάνω?

Ulysse ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων – pourquoi la langue des Grecs, au lieu de dire, comme le font le nôtres: Ulysse "versait des larmes à l'insu de tous" ou, au mieux: "à toute l'assistance, il sut cacher ses larmes", dit-elle au contraire: Ulysse "resta 'caché' à ... en tant que..."? Pour quelque raison linguistique sans portée 'ontologique'? La lecture, quelque instruite qu'elle puisse être par la réduction 'supposée', ne sera certes pas à même de déclarer sans plus une telle hypothèse exclue. Mais une telle lecture pourra bien moins encore ne pas se voir imposer la même *question*: que Homère parle ainsi, n'est-ce pas le signe de ce que, pour lui, la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* se tient dans un retrait incommensurablement moins profond que celui où elle se tient pour nous? De ce que son ἔστι, par conséquent, est incommensurablement plus près de dire *währt-aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor* que ne le sont nos "est" ou nos "existe"?

Dans un retrait incommensurablement moins profond peut-être (puisque telle sera la *question*), mais certainement dans un retrait quand même. Car ce qui se serait passé si, au lieu de s'y tenir encore dans quelque mesure, la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* en était venue pour Homère à en sortir, c'est ce qui se sera déjà assez fait voir: se trouvant soustrait à toute possibilité d'être comme "larmes", comme "Ulysse", comme "palais", l'étant aurait été porté à 'être' purement comme 'étant': au lieu de laisser la parole d'Homère se déployer en un chant comme celui de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée*, la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* l'aurait portée à se rassembler en tautologie.

Parménide donc malgré tout? Certes. A la condition, toujours, de ne pas confondre. L'expérience 'fondamentale'

supposée ici ne suffira point, à elle seule, pour autoriser à *affirmer* que c'est bien ainsi que la parole grecque a été amenée à devenir, de celle d'un Homère, celle d'un Parménide. Mais elle suffira amplement pour livrer la lecture de Parménide à la nécessité de se le *demander*. Pour la livrer donc à la *nécessité* de se demander si le rapport entre la déesse qui dicte le *Poème* et l'*Alètheia* n'est pas bel et bien tel que le voit le *Parmenides*.

Concluons. La question initiale demandait: à partir d'où Heidegger lit-il Parménide dans le *Parmenides*? La question qui a fini par se dresser comme en étant inséparable demande: à partir d'où Parménide, à partir d'où les Grecs, plus généralement, se font-ils lire par l'historien?

En direction de la première question, l'expérience 'supposée' aura livré le regard 'phénoménologique' à une situation paradoxale: à une situation à la fois décevante et chargée de promesse de par sa manière même de décevoir – chargée même d'une double promesse. Situation décevante, car si, en faisant accéder le regard à la toute-puissante mobilité de la dimension *Verbergung - Unverborgenheit*, cette 'expérience fondamentale' l'a bien fait accéder à cet "à partir d'où" de la lecture heideggerienne, elle aura pourtant livré le regard à une 'station' de cette dimension qui, quelque radicalement proche qu'elle soit de la 'station' qu'est l'*Alètheia*, en restera pourtant séparée encore par une distance décisive. *VERBERGUNG - Unverborgenheit* – cela n'aura pas encore été l'*Alètheia*. – Pas encore, ou déjà plus? Pas encore le *Où* initial des Grecs, ou bien déjà plus le *Où* grec? L'un et l'autre. C'est pourquoi une *double* promesse. Par le fait même de permettre au regard (à condition, certes, que celui-ci, de son côté, soit toujours de nouveau prêt à y mettre le prix) de partir de la 'station' *VERBERGUNG - Unverborgenheit*, la dimension des dimensions ne promettra-t-elle pas de muer de manière à faire accéder à la *(Verbergung) - UNVERBORGENHEIT*, à l'*Alètheia* donc, dans sa

puissance, dans son éclat initial précisément? Ne promettra-t-elle pas de protéger du danger – et qui peut prétendre de ne pas avoir besoin de cette protection-là? – de prendre pour *Alètheia* ce qui n'en est plus, ou n'en est encore, qu'une plus ou moins lointaine retombée? – Mais la dimension des dimensions ne promettra-t-elle pas alors également de muer dans un sens *inverse* en quelque façon? De muer de manière à laisser requérir le regard, non plus – "plus du tout"[37] – par l'*Alètheia*, mais par l'*Ereignis*? N'est-ce pas le pouvoir de faire s'accomplir le "tournant" qui se fera pressentir dans la *VERBERGUNG - Unverborgenheit*? Pressentir en effet, et inoubliablement. Dans cette première direction, c'est donc tout autre chose qu'une conclusion qui s'impose.

En direction de la seconde question, la situation se présente différemment. Car quant à cet "à partir d'où" de la lecture historienne, l'expérience 'supposée' l'aura fait émerger avec toute la clarté souhaitable. Pour que l'historien se trouve libre de traduire tant la langue des Grecs que les mots fondamentaux de leur penseurs sans même seulement se demander quelle est la 'station' de la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* qui les fait parler; pour qu'il se trouve libre de chercher par quelle opération "logique" la pensée en est venue à penser l'être de l'étant comme elle le pense chez Parménide, sans même seulement qu'il envisage la possibilité que ce soit cette dimension des dimensions qui a porté l'étant à être de manière telle qu'il demande à se faire dire comme le dit le *Poème* – pour que l'historien puisse se trouver libre de procéder ainsi, il faut manifestement qu'il présuppose, tacitement mais d'autant plus radicalement, que des premiers Grecs à nous, cette dimension des dimensions est restée *immobile*:

37. Voir *Questions IV*, p. 302, et *Unterwegs zur Sprache*, GA, 12, p. 127 (tr. fr. par F. Fédier, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976, p. 125).

que pour Parménide comme pour Homère, elle règne par la même 'station' par laquelle elle règne pour nous.

Or lire les Grecs, lire Parménide à partir de cette présupposition-là, cela est-il moins arbitraire que de les lire à partir de l'*Alètheia*? Même si rien, dans les textes et dans la langue grecs, ne parlait en faveur de cette 'présupposition' fondamentale de la lecture heideggerienne (affirmation qu'il serait rude d'avoir à faire tenir debout face aux analyses du *Parmenides*), ne faudrait-il pas estimer que le danger d'arbitraire menace la première des deux lectures *autant* que la seconde?

"Présupposition"? Présupposition "arbitraire"? Ce serait avoir mal retenu la leçon que de conclure en pensant les choses de cette façon-là. Ce par où la lecture historienne est ce qu'elle est relève aussi peu d'un arbitraire que n'en relève ce par où cette salle, ces tables et ces chaises sont ce qu'elles sont: c'est par l'implacable retrait de la dimension *Verbergung - Unverborgenheit* que le regard de l'historien est 'posé d'avance' sous l'emprise de la 'présupposition' qui fait le "à partir d'où" de sa lecture[38].

Convient-il de se laisser retenir, pour finir, par la question de savoir – comment ne pas en entendre l'insistance? – quel espoir peut nourrir la démarche qui précède de parvenir à réduire le risque que court le Parmenides d'être jeté par l'historien, à peine ouvert? Quel espoir y a-t-il que la possibilité de l'ébranlement: être: *aus-der-Verbergung-her-in-die-Unverborgenheit-vor-währen,* cesse d'apparaître comme une supposition tout aussi fantasmagorique que la thèse de la "déesse 'Αλήθεια"?

38. Insistons: il ne s'agit pas de prétendre que l'historien, dont le regard serait passé par l'ébranlement 'supposé', serait amené à rejeter sans plus sa lecture antérieure comme fausse, et que le débat se trouverait donc clos; il s'agit de soutenir seulement que le débat se trouverait alors enfin *ouvert*.

Non. Quel sens y aurait-il à supputer ici les chances d'une décision que seuls les lointains des montagnes, des plaines ou de la mer, que seuls, en tout cas, "les extrêmes bords du tout de l'étant"[39] peuvent apporter? Apporter? Laisser venir, au mieux: le pouvoir d'apporter des décisions en cette matière – qu'est-ce qui se sera fait expérimenter davantage? –, seule l'abyssale mobilité de la dimension *Verbergung - Unverborgenheit*, seule l'abyssale mobilité de l'Être même, le détient.

Oui, c'est par la plus extrême retenue qu'il convient de conclure.

Alexandre LOWIT
C.N.R.S., Paris

39. *Parmenides*, p. 241.